

*Vita passibilis, imperturbatio (apatheia),
vita passiva.*
Die pathische Bedingtheit des Menschen
im theologischen Denken
von Maximus dem Bekenner

PICU OCOLEANU 

University of Craiova
E-mail: ocoleanu@yahoo.de

Abstract

Vita passibilis, imperturbatio (apatheia), vita passiva. The Passive Condition of Man in the Theological Thought of Maximus the Confessor

Maximus the Confessor distinguishes three stages in the spiritual becoming of man: *vita passibilis* i.e. the way of life in that man is living under the reign of the bodily passions, *apatheia* as state of liberation from the reign of the lower passions, and *vita passiva* as *modus vivendi* in which the human makes the personal experience of the revelation and the presence of God. Thereby being man means according to Maximus suffering under the rule of someone – divine or demonic – or something. The human condition is especially passive. Even contemplation (*theōria*) becomes in this approach a kind of passion: the passive experience of the presence of God. Although there is an old tradition in the classical Greek culture concerning the equivalency *mathein-pathein* (from Aeschylus to Aristotle and until Neo-Platonist thinkers like Proclus) which is received in the Christian tradition first of all by Denys the Areopagite, Maximus the Confessor is one of the first Christian theologians who tries to reconstruct the classical conception concerning the typology of the human ways of life (*vita activa-vita contemplativa*) as being based on passion: passion of lower impulses, passion of the demonic temptations and sins, but also passion of the overwhelming divine presence. Man can only lead a passionate life as slave of the lower passions (*pathēmata*) and as such of the devil or as slave of God in the Holy Spirit.

Keywords: *ways of life, contemplation, passion, apatheia, Maximus the Confessor, Denys the Areopagite*

1. *Vita passiva als vita passibilis?* Eine terminologische Erklärung

IN SEINEM DEM LUTHERS LEHRE von der *vita passiva* gewidmeten Buch *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer »categoria non grata«* zeigt Philipp Stoellger¹ zu Recht, daß der deutsche Reformator nicht der eigentliche Initiator dieser Formel ist, sondern im Gegenteil er in einer Tradition stehe, die auf Kirchenväter wie Augustin und auf Vertreter der mittelalterlichen Mystik zurückgeht:

Luther ist weder der begriffsgeschichtliche Stifter des Ausdrucks »vita passiva« noch ist er von deren Tradition ganz frei. So klingt das »leidentliche Leben« der Mystik auch bei ihm noch nach und scheint der problem- wie sprachgeschichtliche Hintergrund der »vita passiva« zu sein: „Denn das leidende leben, das da so versuechet und durchtrieben wird, bringt viel mehr guter werck, kan viel schaffen, radten und andern nuetze sein, wilchs ein unerfarner nicht thun kan, Daruemb mus Lea die aller reicheste und fruchtbarste sein umb yhres elends willen.“²

Luther optiert hier in der von Augustin vertrauten Opposition für Lea, die er nicht als Referenz der »vita activa«, sondern des »leidenden Lebens« anführt. Leas Leben ist einerseits im Sinne Seuses voller Leid und »elend« und darin korrelativ passiv bei aller Aktivität; es ist aber als »reichstes und fruchtbarstes« von einer Passivität vor Gott, die die kreative Passion dieses Lebens bildet. *Diese »vita passiva«* erscheint als Entsprechung zur »theologia practica«, sofern in dieser Passivität diejenige Aktivität wirksam ist, die sich vom »mere passive« her eröffnet“.³

Aus dem Wunsch, seiner Bemerkung Gewicht zu geben, identifiziert Stoellger *vita passiva* mit *vita passibilis* des Maximus des Bekenner, indem er ein Teil der 5. Scholie aus *Questiones ad Thalassium* §61⁴ in der lateinischen Übersetzung des Ioannis Scotus Eriugena zitiert:

Medium proficuum ad extremorum interemptionem recipi dicit domini dolorem et mortem sue propter nos diuine carnis, per quam generationem et natiuitatem mortem que propter nos uoluntarie sustinuit, ut nostram ex libidine generationem et ex passibili uita mortem medius aparens aboleret, et ad

¹ Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer »categoria non grata«*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 56 (Mohr Siebeck: Tübingen, 2010).

² WA 24, 558, 9–12.

³ Stoellger, *Passivität aus Passion*, 299–300.

⁴ PG 90, 642.

alterem nos uitam transduceret, principio ac fine temporali liberam, quam non natura, sed gratia creat.⁵

Aber eine solche Identifizierung ist offensichtlich fehlerhaft. „Vita passibilis“ ist weder bei Maximus (q. 61) noch in der schon zitierten 5. Scholie von q. 61 dasselbe mit der „vita passiva“ im Sinne der theologischen Reflektionen Martin Luthers, Augustins oder der mittelalterlichen Mystik. Im Gegenteil dazu, weist die Formel aus *Questiones ad Thalassium* auf das pathologische Gegenteil dieser Lebensform hin. Es handelt sich in der 5. Scholie um die Pathologie der menschlichen Situierung unter der Herrschaft der unvernünftigen Leidenschaften (*ta pathēmata*). In q. 61 argumentierte Maximus, daß aus diesem pathologischen Zustand die Menschheit dank der Passion Christi gerettet wurde, die in der heiligen Taufe von einem jeden Menschen durch die in der Erfüllung der göttlichen Gebote ständig aktualisierte Adoptionsgnade (*gratiam adoptionis*) wiedererlebt wird.⁶ *Vita passibilis* aus q. 61 ist also eine durch die Gnade der Taufe und dem eigenen asketischen Bemühen des Menschen zu überholende pathologische Lebensform. Abgesehen davon, daß die beiden Konzepte sich phonetisch ähneln, weisen sie auf zwei völlig verschiedene, gegensätzliche *modi vivendi* hin.

In Zusammenstimmung mit der alten und ehrwürdigen asketischen Tradition der Ostkirche, die bis auf mittelplatonisch orientierte kirchliche Schriftsteller wie Origenes und Evagrius Ponticus zurückgeht, neigt Maximus der Bekenner eher dazu, das Pathische in der menschlichen Natur als Folge der Erbsünde anzusehen. In diesem Sinne spricht er in q. 21 über den Durbruch des Pathischen durch die biologische Geburt (*to pathēton kata tēn gennēsīn*) in die menschliche Natur als Folge der Erbsünde. Obwohl Maximus zwischen den Affekten gegen die Natur (*para physin*) und denen der Natur entsprechend (*kata physin*) letzten Endes unterscheidet, äußert sich der Theologe aus dem 7. Jhdt. im allgemeinen zurückhaltend gegenüber der Problematik der menschlichen Leidenschaften (Affekten).⁷

⁵ Stoellger zitiert hier Maximus Confessor sec. tranl. Iohannis Scoti Eriugena: *Quaestiones ad Thalassium* SG 22, schol. ad questionem 61, Vgl. Thomas von Aquin, STh III, q56a.1 resp. Siehe Stoellger, *Passivität aus Passion*, Fußnote 249, 299–300.

⁶ *Quaestiones ad Thalassium*, q. 61, PG 90, 635–636.

⁷ Ebd., q. 21, PG 90, 313–314: „Qui aigitur peccatum propter transgressionem, propter peccatum vero patibile per ortum nativitatis (*dia tēn amartian to pathēton kata tēn gennēsīn*) in naturam humanam superintraverant (*tē physei tōn anthrōpōn episeīlthe*), semperque cum nativitatis patibili (*tō pathētō tēs genneseōs*) per peccatum prima transgressio vigeat, nulla spes libertatis reliqua erat; natura per voluntatem, malo vinculo insolubiliter astricta. Quantum enim per generatione mortuque nativitatis ad suam natura incitabatur incolumitatem, tanto amplius se legi peccati astringebat; nempe exercitam atque vigentem in patibili partem (*kata to pathēton*) transgressionem habens. Cum enim in ipso patibili, naturali necessitate peccati fomitem haberet, omnium coelestium Virtutum et Principatum et Potestatum, originali in patibili peccato per in naturales affectus ac passionem (*para physin pathon*), in affectibus qui sunt ex natura (*tois kata physin pathesi*), latentes afflatus habebat“.

2. *Pathein* als eigentliches Paradigma der Theologie. Die Rezeption eines altgriechischen und pseudo-areopagitischen Denkmotivs von Maximus Confessor

Eine Einstellungsänderung von Maximus Confessor gegenüber der pathischen Dimension der menschlichen Existenz scheint mit dem mächtigen Eindruck gehabt zu haben, den ihm die Lektüre des pseudo-areopagitischen Corpus in der Reifezeit seiner theologischen Schöpfung (zu der *Questiones ad Thalassium* gehören⁸) erweckte. Maximus rezipiert offensichtlich eine berühmte Stelle aus der Abhandlung „Über die göttlichen Namen“ des Pseudo-Dionysius, in der von Hierotheus behauptet wird, daß dieser dank einer „göttlicheren Inspiration“ (*theiotes epipnoias*) das Göttliche nicht nur lehrte, sondern auch litt (*ou monon mathōn, alla kai pathōn ta theia*).⁹ Es handelt sich eigentlich um einen in der klassischen griechischen Kultur von Aischylos zu Aristoteles und später bis zu Neuplatonikern wie Proklos anwesenden *Topos*¹⁰, der über Dionysius ins theologische Denken der Kirchenväter eingedrungen ist. Ein direktes Echo dieses Einflusses befindet sich z.B. in q. 9, wo Maximus über Apostel Paulus ähnlicherweise berichtet, daß dieser durchs Leiden die Erfüllung des Gottes Zeichens erkennen will (*gnōnai ... ek tou pathein ton tropon...*).¹¹

Der Kirchenvater aus dem 7. Jhd. gibt sich aber nicht damit zufrieden, den pseudo-areopagitischen *Topos* der pathischen Erfahrung Gottes wiederaufzunehmen, sondern geht weiter und bemüht sich, ihn theologisch zu untermauern. Indem er in q. 6 von zwei Typen von Geburt „aus Gott“ (*ek Theou gennēseōs/ nativitatis ex Deo*) spricht, einer, die es nur als Möglichkeit/

⁸ Hans Urs von Balthasar, *Die „gnostischen Centurien“ des Maximus Confessor* (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1941), 149–156.

⁹ *De divinis nominibus* II,9 in: PG 3, 648. Siehe auch die kritische zweisprachige Auflage Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, ediție bilingvă, traducere din limba greacă, introduce, note, glosar de termeni și bibliografie de Marilena Vlad, în colecția „Biblioteca medievală” (Iași: Polirom, 2018), 84–85. Siehe auch die rum. Üb. D. Stăniloae Sf. Dionisie Areopagitul: *Opere complete și Scoliile Sf. Maxim Mărturisorul*, traducere, introduce și note de pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea (București: Paideia, 1996), 142.

¹⁰ Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introduce*, rum. Üb. Sebastian Moldovan, Vorwort von diac. Ioan I. Ică jr (Sibiu: Deisis, 1997); englische Aufgab: Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, Outstanding Christian Thinkers, series edited by Brian Davies OP, Geoffrey Chapman (London: Cassel Publisher Limited, 1989), 57–58. Siehe auch ders.: *Influența lui Dionisie Areopagitul în spiritualitatea creștină răsăriteană și occidentală a secolului XIV* [The Influence of Denys the Areopagite on Eastern and Western Spirituality in the Fourteenth Century], vorgetragen an der Tagung des Verbandes St. Alban and St. Sergius (London) im Jahre 1981 und veröffentlicht in: *Sobornost/ incorporating Eastern Churches Review* 4, no. 2 (1982): 185–200, in: ders.: *Dionisie Areopagitul. O introduce*; engl. Auffassung: Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (London: Cassel Publisher Limited, 1989), 216–217.

¹¹ *Quaestiones ad Thalassium*, q. 9, PG 90, 285–286.

Potenz (*dynamei/ potenia*) gibt, und einer, die sich aktiv (*in actu / kat'energeian*) in der Zusammenarbeit des Menschen mit Gott äußert, zeigt Maximus Confessor, daß nur der Wille (*proairesis*) der der zweiten Kategorie Gehörenden vom Heiligen Geiste von der Erde zum Himmel erhoben wurde. Durch die so erlangte wahre Erkenntnis verwandelt der Heilige Geist ihr Intellekt (*ton noun metepoiēsen*) und bringt es zu einem Zustand der Vergöttlichung, die durch die Gnade zur Disposition (*hexis/ habitus*) wird. Infolgedessen leidet es „wie ein anderer Gott“ (*hōs hallon ... theon/ deus alius*) diesen göttlichen Zustand, dem Gott selbst auf eine ontologische Weise (*kat'ousian/ per essentiam*) eigen ist.¹²

Hier ist die für die Frühschriften von Maximus dem Bekenner spezifische Zurückhaltung gegenüber Affekten/Pathe nicht mehr zu spüren. Das Leiden (*to pathos*) ist das wahre Paradigma, in dem man die persönliche Erfahrung Gottes und seiner Anwesenheit machen kann. Eigentlich gibt es auch in den ältesten Teile seines Werkes Hinweise zum Pathischen, insbesondere wenn er über die mystische Entrückung des Intellekts von der Liebe zur göttlichen Erkenntnis (*dia tēs agapēs hypo tēs theias gnōseōs ho nous harpagē/ per charitatem divinae scientiae ... raptus animus*)¹³ oder über die Art und Weise, wie es von den *noēmata* zur geistlichen Kontemplation bewegt wird (*eis tēn pneumatikēn theōrian autōn kinetai/ earum contemplationem movetur*)¹⁴, spricht. Auch die Vorliebe für das Thema der Geduld (*hypomonē*) oder der Langmut (*makrothymia*) als zur Vergöttlichung¹⁵ beitragenden Tugenden, die der byzantinische Theologe in seinen ersten Schriften¹⁶ äußert, deutet die künftige Entfaltung des pseudo-dionysischen Denkmotivs in seinen Hauptwerken an.

Der Höhepunkt der Reflektion über das Pathische erreicht Maximus der Bekenner in seinen Frühschriften am Ende der ersten und am Anfang der zweiten Centurie seiner Abhandlung über die Liebe, wo er den schon erwähnten Gedanken der Entrückung des Intellekts (*nous*) von dem göttlichen und unendlichen Licht während des Gebetes bis zu dem Punkt entfaltet, daß er behauptet, das Intellekt fühle sich selbst und die Seienden nicht

¹² Ebd., q. 6, PG 90, 281–282: „Hōn de kata tēn genēsīn, tēn holēn proairesīn labonto Pneuma to hagian, apo tēs gēs pros ouranous di'holou metethēke, kai diatēs kat'energeian alēthous epignōseōs, tais tou Theou kai Patros makariais ton noun metepoiēsen, hōs hallon einai theon nomisthēnai pathonta ta kata tēn hexin dia tēs charitos hoper ou paschōn, all'hyparchōn kat'ousian estin ho Theos [m. Herv. – P.O.]./Quorum vero per nativitatem, Spiritus sanctus totum animum ocupans e terra ad coelos penitus transtullit, ac per veram in actu agnitionem Dei ac Patris beatis fulgoribus transmutavit (*ut deus alius esse existimetur, per munus gratiae ea passus quae sunt habitus: quod qui non patitur, sed per essentiam est, ipse Deus existit*) [m. Herv. – P.O.]”.

¹³ Maximus Confessor, *Capita de charitate* I,12, PG 90, 963–964. Vgl. ders. *Liber asceticus*, PG 90, 921–922.

¹⁴ Ebd. I,87, PG 90, 979–980

¹⁵ *Liber asceticus*, §43, PG 90, 953–954.

¹⁶ Siehe z.B. *Liber asceticus*, PG 90, 911–958, insbesondere §12; §16; §20–22; §33. *Capita de charitate* I, §2; §3, §28; §30; §38; §40; §67 (PG 90, 954–984) usw.

mehr, sondern nur den, der darin durch die Liebe diese Erleuchtung wirkt. (*to en autē tē hormē tēs proseuchēs harpagēnai ton noun hypo tou theiou kai apeirou phōtos ... ei mē monou tou dia tēs agapēs en autō tēn toiautēn hellampsin energountos/ sub ipso orationis impetu rapi animum divina et infinita luce ... ejus duntaxat, qui per charitatem, talem in eo illustrationem afflatu suo operatur*).¹⁷

Man kann sich zurecht fragen, ob dieses *caput* nicht vielleicht ein späterer Zusatz des Autors ist. Ein Argument dafür könnte die Erwähnung der „Theologen“ (*theologoī/viri theologici*) Gregor von Nazianz und (Pseudo-)Dionysius in den letzten Zeilen der ersten Centurie derselben Abhandlung sein, wo Maximus über die Unfähigkeit des vor Verlangen brennenden (*toū pothou phlegomenos/ desiderio flagrans*), pathischen Intellekts spricht, Gott an sich zu erkennen.¹⁸ Obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß Maximus sich mit den Werken dieser Kirchenväter schon in seiner Jugend beschäftigt habe, widmet er ihnen seine vollständige Aufmerksamkeit und rezipiert ihre Gedanken insbesondere in der späteren Zeit, als er seine Hauptwerke konzipierte.

3. *Kakopatheia* als notwendige Erfahrung für das Erreichen der *apatheia* auf dem Weg von der *vita passibilis* zur *vita passiva*

Zwischen der von Pseudo-Dionysius inspirierten Auffassung der Theologie als pathischer Erfahrung des Göttlichen (*ta theia*) und der harten Wirklichkeit des Kampfes mit den Affekten und Leidenschaften (*ta pathēmata*), die der *vita passibilis* als uneigentlicher Lebensform umschrieben sind, gibt es eine scheinbar unüberbrückbare Kluft. Maximus Confessor beschäftigt sich in seinen frühen Schriften insbesondere mit der Art und Weise, wie die Überwindung der „Tyrannei der Affekten“ (*tēs tōn pathōn tyranidos/ affectuum ... tyrannide*)¹⁹ zu verwirklichen sei.

Treu der bis auf Origenes und Evagrius und ihre griechisch-philosophischen Quellen zurückgehenden Tradition postuliert Maximus ausnahmslos als Hauptaufgabe des asketischen Lebens das Erreichen der „Leidenlosigkeit“ (gr. *apatheia*; von hier, *apathia* im Latein, wo es auch das Äquivalent *imperturbatio* gibt). Er definiert *apatheia* als einen „friedlichen Zustand der Seele“ (*eirēnikē katastasis psychēs*; lat. *pacatus est animi status*), in dem sie sich „schwerfällig zum Bösen bewegt“ (*dyskinētos ginetai psychē pros kakian*; lat. *quo ia aegre ad vitium movetur*).²⁰ Sie ist das Gegenteil der

¹⁷ *Capita de charitate* II,6, PG 90, 985–986.

¹⁸ Ebd. I,100, PG 90, 981–984. Deswegen muß sich das pathische Intellekt mit der Kontemplation der sich um Gott Befindenden begnügen (*ek de tōn peri auton paramytheitai/ sed ex illis quae circa ipsum, tantis per sibi indulget*).

¹⁹ Ebd. II,30, PG 90, 993–994.

²⁰ Ebd., I, 36, PG 90, 968.

schändlichen Leidenschaft (gr. *pathos* ... *psekton*/ lat. *affectus vitperium*), die nach Maximus eine „Bewegung gegen die Natur“ (*kinēsis para physin*; lat. *motus ... innaturalis*)²¹ sei.

Das Intellekt (*nous*), das noch nicht die Leidenlosigkeit (*apatheian/ imperturbationem*) erreicht hat, ähnele sich einem gebundenem Vogel, das zu fliegen verhindert ist.²² Mangels der *apatheia* habe es keinen Zugang zur himmlischen Erkenntnis (*tōn ouraniōn gnōsis/ coelestium scientia*) und gebe es keine Möglichkeit, seine Reise zur Erkenntnis der Heiligen Dreieinigkeit zu vollziehen (*epi tēn gnōsin tēs agias Triados tēn poreian poioumenos/ ad sanctae Trinitatis notitiam iter faciens*).²³

Die Befreiung von der Tyrannei der leiblichen Affekten ist möglich aber nur aufgrund der *kakopatheia*²⁴, d.h. des Erlebens einer schlimmen Erfahrung, das selbst ein besonderer Typ von *pathos* ist. Letzten Endes überwindet man die schlimme pathische Erfahrung der lasterhaften Affekten (*ta pathēmata*) nur aufgrund einer neuen pathischen Erfahrung traumatischer Art (*kakopatheia*) um die Leidenlosigkeit (*apatheia*) zu erreichen. Der Grund dafür identifiziert Maximus der Bekenner in der Tatsache, daß alle Sünden eigentlich um des Vergnügens willen begangen werden (*dia hēdonēn ginetai/ ob voluptatem ac libidinis causa committitur*).²⁵ Deswegen sei das Leiden von schlimmen/traumatischen Erlebnissen und Erfahrungen (*kakopatheia*) oder von Traurigkeit (*lypē*) eine Gelegenheit der Buße (*metanoia/ poenitentia*), die man nicht vermeiden oder ablehnen (*mē apanainou/ ne renuas*) darf, wenn man danach strebt, frei von den *pathēmata* zu werden.²⁶ Eher müsse man sich in bezug auf die Ursache der *kakopatheia* fragen (*dia ti zētei/ causam quaere*) und vielmehr das „Absinth der göttlichen Urteile“ (*tōn tou Theou krimatōn apsinthion/ divinorum iudiciorum absinthium*) trinken, um verstehen und die eigene Lebensform ändern zu können.

Das geistliche Wachsen ist auf diese Weise als eine Reihe von Variationen des Pathischen, als eine Phänomenologie des *Pathos* beschrieben zu werden. Das Leben unter der Herrschaft und der Tyrannei der zu Lastern gewordenen Sünden (*pathēmata*) ist ein schmerzhaftes und entfremdendes *Pathos*. Aber die Befreiung davon geschieht ihrerseits als pathische Erfahrung, denn ihre auslösende Ursache ist das Leiden eines schlimmen und traurigen Erlebnisses, einer traumatischen Erfahrung (*kakopatheia*), die die Seele die Demut (*tapeinōsis/ humilitas*) auf eine unmittelbare Weise lehrt und zur „Leidenlosigkeit“ (*apatheia*) führt.

²¹ Ebd., I,35, PG 90, 968.

²² Ebd., I,85, PG 90, 979–980.

²³ Ebd., I,86, PG 90, 979–980.

²⁴ Ebd., I,76, PG 90, 977.

²⁵ Ebd., II,41, PG 90, 997–998.

²⁶ Ebd., II,43, PG 90, 999–1000.

4. Jenseits der *apatheia*.

Pathein als eschatologischer Zustand der Vergöttlichung

Unter diesen Bedingungen kann man sich zurecht fragen – erstens, ob das Pathologische in bezug auf die *pathēmata* das Pathische an sich ist, und zweitens, ob *apatheia* als vollständige Befreiung von *pathēmata* ein Zweck an sich oder nur ein Mittel ist, um etwas Höheres zu erreichen. Zwar stellt sich Maximus der Bekenner diese Fragen nicht ausdrücklich, aber er hat sich mit dieser Problematik schon aus der Zeit seiner Frühschriften intensiv beschäftigt.

In seinen „Centurien über die Liebe“ zeigt der Kirchenvater aus dem 7. Jhd., daß die, die *apatheia* schon erreicht haben, sich auf keinen Fall am Ende des geistlichen Weges der Vergöttlichung befinden. Zwar sind ihre Gedanken einfach (*psiloi logismoi/ rationes simplices*) geworden aber sie sind noch nicht zu dem Göttlichen orientiert. Das ist nach Maximus ein Zeichen, daß man sich immer noch auf der Ebene der praktischen Bemühungen (*epi tōn praktikōn monon/illis ... qui actionem colunt*) befindet und noch nicht zur wahren theologischen Erkenntnis gekommen ist. Die zu dieser Typologie Gehörenden enthalten sich nicht der *pathēmata* aus Hoffnung auf das Reich Gottes, sondern eher aus Angst vor ewiger Qual.²⁷

Apatheia an sich reicht also nicht, die Vergöttlichung (*theōsis*) zu erreichen. Trotz der ihr spezifischen leidenlosen Erkenntnis Gottes (*he aneu pathous tōn theian gnōsis/ sine affectu ac passionis expers divinatorum scientia*) kann sie mangels der glücklichen Leidenschaft der heiligen Liebe (*to makariou pathous tēs agias agapēs/ beato charitatis affectu ac passione*), die das Intellekt an die geistlichen Kontemplationen bindet (*tēs syndesmōsēs ton noun tois pneumatikōis theōrēmōsēs/ spiritualibus contemplationibus ac sensis mentem addicente*)²⁸, in *pathēmata* wieder enden.²⁹

Das pathische Teil der Seele ist also nicht schlimm an sich, sondern muß einfach von den *pathēmata* gereinigt werden (*to pathētikon meros tēs psychēs ekkathairousai/ animi partem affectibus obnoxiam expurgantes*).³⁰ Anders ausgedrückt muß dieses pathische Teil der Seele von *pathēmata* ungestört behalten

²⁷ Ebd., III, 68, PG 90, 1037–1038: „Ou pantōs ho ta pathē ekkapsas, kai psilous tous logismous ergasamenos, ēdē auta kai epi ta theia etrepseis alla dynatai, mēte pros ta anthrōpina paschein, mēte pros ta theia hoper episymbainei epi tōn praktikōn monon, kai mēpō gnōseōs kataxiōthentōn hoi phobō kolaseōs, he elpidi basileias tōn pathōn apechontai./ Non omnino qui affectus ac libidines amputavit, animique rationes simplices reddidit, jam quoque affectus ad divina convertit: sed fieri potest, ut neque humanarum, nec divinarum rerum sensu afficiatur; uti in illis proclive est, qui actionem colunt, ac necdum scientia donari meruerunt, qui nempe supplicii metu aut regni expectatione, ab affectibus atque vitiiis sese abstinēt“.

²⁸ Ebd., III, 67, PG 90, 1037–1038.

²⁹ Ebd., III, 66, PG 90, 1035–1036.

³⁰ Ebd., IV, 57, PG 90, 1061–1062.

werden³¹, so daß sich das „zu lobende“ Pathos der Liebe (*pathos agapēs epaineton*) nicht zu einem „tadelhaften“ Pathos der Liebe (*pathos agapēs psekton/ dilectionis vituperium labemque habens affectus*)³² entartet wird.

Die Schlußfolgerung, die Maximus der Bekenner aus seiner Analyse zieht, besteht darin, daß nur die Seele, derer pathische Kraft vollständig zu Gott neigt, vollkommen (*teleia/ perfecta*) ist³³, bzw. daß nur das Pathos um Christi willen und dem Christi Beispiel gemäß³⁴ glücklich ist. Alles Andere gehört zur Pathologie des Pathischen.

Aber das Pathische an sich ist nicht etwas Pathologisches. Im Gegenteil ist es unbedingt notwendig, um den Zustand und den Habitus (*hexis*) der Vergöttlichung zu erreichen. Nirgendwo anders artikuliert Maximus diesen Gedanken so klar als in der q. 22 aus *Questiones ad Thalassium* aus. Hier unterscheidet er ausdrücklich zwischen der aktiven und der pathischen Lebensform, bzw. zwischen der Logik der Tätigseins (*ho tou poiein logos/ agendi ratio*) und der Logik der Passivität (*ho tou paschein logos/patiendi ratio*).³⁵ *Ratio agendi* sei spezifisch dieser Welt, in der man im Leibe das eigene Leben führt (*carnis saecula – hoi tēs sarkos aiōnes*). Im Gegenteil sei *ratio patiendi* der künftigen eschatologischen Welt eigen (*hoi mellontes einai tou pneumatos meta tēn parousan zoēn/futura autem spiritus saecula post praesentem vitam*).

Die Erfüllung des vollkommenen Lebens im Gottes Reiche wird in der Überwindung (wörtlich: „Verwandlung“, *metapoïēsis*) der aktiven, weltlichen Lebensform in den passiven, eschatologischen *modus vivendi* bestehen. In dem hiesigen weltlichen Leben bemüht man sich, dieses merkwürdige Leib, mit dem man unerbittlich verbunden ist, zu zähmen, bzw. die Seele von den Einfüssen des Leiblichen, die sich zu *pathēmata* entarten, zu befreien und auf diese Weise die *apatheia* als Unabhängigkeit von der „Tyrannei“ der Sünden und der Laster zu erreichen. Das ist aber nur eine Zwischenstufe, denn das eigentliche Ziel des menschlichen Lebens in der unendlichen Vergöttlichung (*tēs ep'apeiron ...theourgias/ illa in infinitum deificatio*) besteht. Nun ist das Erreichen und das Erleben der unendlichen Vergöttlichung nur eschatologisch endültig möglich, obwohl man aufgrund der asketischen Bemühungen und der Führung einer geistlichen Art von Leben dieses Ziel auch in dieser Welt als Gemeinschaft mit Gott erreichen kann.

Vergöttlichung ist aber kein direktes Ergebnis der eigenen Bemühungen, weil als solche sie dem tätigen Leben eigen wäre. Vergöttlichung ist Pathos, denn sie in dem Erlebnis der göttlichen Anwesenheit und in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott besteht.

³¹ Ebd., IV, 79, PG 90, 1067–1068: *äina to pathētikon atarachon diaphyllattōn, anakleipton hexēs to tēs psychēs pheggos/ quo nempe partem animi affectibus obnoxiam, imperturbatam servans, indeficiens animi jubar obtineas*“.

³² Ebd., III, 71, PG 90, 1037–1038.

³³ Ebd., III, 98, PG 90, 1047–1048.

³⁴ Ebd., III, 47, PG 90, 1029–1032.

³⁵ *Questiones ad Thalassium*, q. 22, PG 90, 319–320: *„alia agendi, alia patiendiratio est – heteros ho tou poiein, kai heteros ho tou paschein logos*“.

In der 5. Scholie³⁶ der q. 22 wird deutlich gezeigt, was pathische Erfahrung ist. Man leidet im Allgemeinen etwas, über das man keine Macht hat, weil es nicht der eigenen Natur eigen ist, aber das mächtigen Einfluß auf den eigenen Zustand hat. Es gibt auf eine paradoxe Weise zwei radikal gegensätzliche pathische Zustände, nämlich die Sünde und die Vergöttlichung. In der Sünde, die ein Unfall gegen die Natur (*para physin*) ist, leidet man das Böse. In der Vergöttlichung leidet man durch die göttliche Gnade das Übernatürliche, d.h. die persönliche Anwesenheit Gottes. Weder das Böse, noch das Göttliche, weder das Gegen-Natürliche, noch das Übernatürliche gehören zur menschlichen Natur. Deswegen erlebt man sie durch das Leiden (*pathos*), auf eine pathische Weise. Um die pathische Erfahrung des Bösen zu überwinden und Zugang zum Pathos der Vergöttlichung zu bekommen, braucht man das Erreichen der Zwischenstufe der *apatheia*. Der entscheidende Schritt besteht aber in der Umorientierung der gereinigten *pathē* in die Richtung der Beziehung zu Gott, damit man fähig wird, die Anwesenheit Gottes zu spüren und sein persönliches Wirken zu erleben.

5. Epilog: *Homo patiens*

Maximus Confessor und, auf seine Spuren, der spätere Autor der Scholien konsolidieren einen mit Diadochus von Photice und mit Theodoret von Cyrus im 5. Jhd beginnenden und mit Dionysius Areopagita im 6. Jhd fortfahrenden Trend³⁷ in der patristischen Tradition, der im Unterschied von der von Origenes inspirierten Auffassung des Evagrius, nach der *apatheia* als vollständige Abschaffung der *pathē* das Ziel des menschlichen Lebens sei, eine Überwindung dieser durch die Ausrichtung der *pathē* auf Gott im Zusammenhang eines pathischen *modus vivendi*, einer *vita passiva* als Erfahrung des Heiligen Geistes postuliert.

Maximus der Bekenner bleibt treu der antiken philosophischen und der bisherigen patristischen Tradition, nach der die Betrachtung Gottes (*contemplatio-theōria*) der höchste *modus vivendi* ist, aber er versteht sie nicht mehr einfach als reines visuelles Erlebnis, sondern als organische und pathische Erfahrung der Anwesenheit Gottes. *Theōrein* heißt für ihn und seine theologischen Nachfolger göttliches *pathein*. *Contemplatio* als solche ist infolgedessen *passio*.

Die einzige Art und Weise, wie der Mensch sein Leben führen kann, ist eigentlich eine pathische: entweder als Knecht der niedrigen Affekten und infolgedessen des Bösen, oder als Knecht Gottes im Heiligen Geiste leidet er unter der Herrschaft von jemandem oder von etwas und dient

³⁶ Ebd., PG 90, 323–324.

³⁷ Louth, *Dionysie Areopagitul* (Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, [London: Cassel Publisher Limited, 1989]), 81–82.

er jemandem oder für etwas. Auch die Befreiung von der Knechtschaft der Affekten und das Erreichen der *apatheia* geschieht auf eine pathische Weise, durch die traumatische Erfahrung der *kakopatheia*. Deswegen ist *apatheia* bei Maximus nur als eine Art Zwischenstufe und auf keinen Fall als eine Finalität des menschlichen Lebens angesehen. Im Gegenteil zum *pathein* kann sie den Menschen nicht definieren. Denn der Mensch als solcher ist von der Schöpfung an ein leidendes Geschöpf. Er ist der Knecht Gottes: *homo patiens*.

Literaturverzeichnis

- Balthasar, Hans Urs von. *Die „gnostischen Centurien“ des Maximus Confessor*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1941.
- Dionisie Areopagitul, Sf. *Opere complete și Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul*. Traducere, introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea. București: Paideia, 1996.
- — —. *Despre numele divine. Teologia mistică*. Ediție bilingvă, traducere din limba greacă, introducere, note, glosar de termeni și bibliografie de Marilena Vlad. Iași: Polirom, 2018.
- Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus*, PG 3.
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. Outstanding Christian Thinkers, series edited by Brian Davies OP, Geoffrey Chapman. London: Cassel Publisher Limited, 1989.
- Maximus Confessor. *Capita de charitate*. PG 90.
- — —. *Liber asceticus*. PG 90.
- — —. *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90.
- Stoellger, Philipp. *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer »categoria non grata«*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Mohr Siebeck: Tübingen, 2010.

